

***Intercultural Theology KH. Hashim Asy'ari:
Memadukan Kebudayaan, Keislaman, dan Nasionalisme di Indonesia***

Achmad Muhibin Zuhri

UIN Sunan Ampel Surabaya

amizuhri@uinsby.ac.id

Abstract

Religion has two inherent characteristics. It will be transcendent if it is expressed as servitude to God. However, it becomes profane when articulated into fellow human beings' lives. Thus, religion cannot be separated from the influence of the culture in which humans exist. Through an intercultural theological approach, this study intends to show the thoughts of Kiai Hashim Asyari, who can integrate Sunni theological discourses relevant to Indonesian society's culture without reducing the fundamental values of faith. This study argues that Kiai Hashim's view of theological discourse can be introduced as the idea of "local theology." Adopting the historical research method of critical thinking and the approach of intercultural studies revealed that the concept of intercultural theology in Kiai Hashim's thought is a strategy to contextualize Islam. Its relevance in Indonesia, Islamic theology has been successfully articulated not only limited to ritual sacraments but also appreciative of local elements, as well as contributing to developing a spirit of nationalism. The style of theology shown by Kiai Hashim can be seen as genuine, bearing in mind that theological discourse tends to be exclusive, which must follow its origins complete with cultural and social settings without considering the existing local character. With this religious style, its adherents can be contextual and relevant.

Keywords: *Intercultural Theology, Islam and Nationalism, Islamic Culture*

Abstract

Agama memiliki dua sifat yang saling melekat. Ia menjadi akan bersifat transenden jika diekspresikan sebagai penghambaan kepada Tuhan. Namun menjadi profan saat diartikulasikan ke dalam kehidupan antar sesama manusia. Dengan demikian, agama tidak bisa lepas dari pengaruh budaya, di mana manusia itu berada. Melalui pendekatan teologi antar budaya, kajian ini bermaksud menunjukkan pemikiran Kiai Hashim Asyari yang mampu memadukan diskursus teologi *sunnī* yang relevan dengan kultur masyarakat Indonesia tanpa mereduksi nilai-nilai dasar keimanan. Kajian ini memberikan argumen bahwa pandangan Kiai Hashim terhadap diskursus teologi dapat diintrodusir sebagai gagasan "teologi lokal". Dengan mengadopsi metode penelitian sejarah pemikiran kritis dan pendekatan *intercultural studies*, penelitian ini berhasil mengungkapkan bahwa konsep teologi antar budaya dalam pemikiran Kiai Hashim merupakan strategi untuk mengontekstualisasikan Islam. Relevansinya di Indonesia, teologi Islam berhasil diartikulasikan tidak hanya sebatas sakramen ritual, namun juga apresiatif terhadap unsur-unsur lokalitas, serta berkontribusi dalam pembangunan spirit nasionalisme. Corak teologi yang ditunjukkan oleh Kiai Hashim dapat dipandang sebagai sesuatu yang *genuine*, mengingat diskursus teologi cenderung bersifat ekslusif yang harus sesuai sebagaimana asalnya lengkap dengan *setting* kultural dan sosial tanpa

mempertimbangkan karakter lokalitas yang ada. Dengan langgam beragama semacam ini, maka keislaman dapat dijalankan oleh pemeluknya dengan lebih kontekstual dan relevan.

Kata Kunci: *Islam dan Nasionalisme, Kebudayaan Islam, Teologi Antar Budaya*

Pendahuluan

Di dalam sejarah sosial umat Islam modern, telah terjadi stigmatisasi peyoratif terhadap Islam. Salah satu agama samawi terbesar di dunia ini, dianggap memiliki seperangkat ajaran yang tidak kompatibel dengan nilai-nilai kemanusiaan kontemporer. Islam dianggap sebagai ajaran yang mendegradasi nilai-nilai kemanusiaan karena ulah sekelompok orang yang membajak teks-teks suci Islam untuk melegitimasi gerakan dehumanisasi, seperti teror, pemberontakan, pembantaian, dan tindakan separatis.

Fenomena di atas telah banyak terkonfirmasi di kawasan Timur Tengah yang justru lazim dijadikan sebagai kiblat rohani masyarakat Muslim. Daerah ini, pada beberapa dekade belakangan menunjukkan situasi yang kontra produktif dengan ajaran Islam. Revolusi politik yang dikenal dengan istilah *Arab Spring* serta konflik antar mazhab keagamaan: Sunni-Syiah, sekaligus gerakan pemberontak melawan *status quo* pemerintah setempat, berimplikasi pada terbentuknya citra buruk terhadap Islam.¹

Kegagalan sebagian kelompok keagamaan dalam mengartikulasikan Islam ke dalam ruang sosial, politik, dan budaya berakibat pada tereduksinya ajaran Islam. Benturan antar masyarakat baik di tingkat mikro yang dapat dilihat dari meningkatnya sensitifitas rasial dan sektarianisme dalam interaksi sosial, sampai pada tingkatan makro-idologi pemerintahan. Efek yang terakhir ini, tak jarang menimbulkan konflik kawasan antara pemerintah dengan mereka yang ingin menegakkan supremasi hukum Tuhan melalui formalisasi syariat Islam.

Melihat fenomena ini, maka penting untuk mengartikulasikan ajaran Islam lebih kontekstual, tidak kaku dan mampu berkompromi dengan situasi yang ada. Dalam pengertian lain, terdapat “jalan lain” yang lebih menyelamatkan Islam agar tidak menjadi sasaran prasangka negatif, namun juga memberikan solusi terbaik bagi

¹ Ismah Tita Ruslin, “Memetakan Konflik Di Timur Tengah (Tinjauan Geografi Politik),” *Jurnal Politik Profetik* 1 (2013): 1–23.

peradaban lokal masyarakat Islam. Islam yang kontekstual dapat dipahami sebagai ekspresi keagamaan yang adaptif, fleksibel, dan akomodatif terhadap berbagai kebudayaan yang telah mapan. Tidak berarti mereduksi prinsip dasarnya, sehingga melahirkan sinkretisme. Justru melalui dialektika antar budaya, substansi ajaran Islam bisa lebih diterima oleh masyarakat.

Di Indonesia, mayoritas umat Islam mengategorikan dirinya sebagai pengikut *Sunni*. Sebagian dari mereka secara tegas mengidentifikasi diri atau kelompoknya sebagai bagian dari *Ahl al-Sunnah wa al-jama'ah*. Akan tetapi, sebagian lainnya walaupun tidak secara eksplisit menyatakan sebagai pengikut paham *Ahl al-Sunnah wa al-jama'ah*, mereka tetap keberatan bila diidentifikasi sebagai kelompok *Non-Sunni*.²

Kelompok pertama diwakili oleh kalangan pesantren atau yang dalam kajian sosiologis sering disebut kelompok Islam Tradisionalis. Kelompok ini antara lain dipresentasikan oleh Nahdlatul Ulama (NU), Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PERTI), Jam'iyyah al-Washliyah, dan lain-lain. Sedangkan yang kedua dipresentasikan oleh kelompok pendukung gerakan pembaruan Islam, atau yang dalam kajian sosiologis sering disebut Islam modernis. Kelompok ini mengonsolidasikan kegiatan mereka melalui organisasi-organisasi *Jam'iyyat al-Khayr*, al-Irsyad, Muhammadiyah, Persis (Persatuan Islam), dan lain-lain.³

Representasi kalangan Islam Tradisionalis di Indonesia antara lain bisa dilihat dari eksistensi NU, sebuah organisasi sosial-keagamaan yang didirikan pada tahun 1926 oleh KH. Muhammad Hashim Asy'ari (selanjutnya disebut Hashim Asy'ari). Sejak awal organisasi ini secara manifes menegaskan diri sebagai pendukung paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Ekspresi *Ahl al-Sunnah wa al-jama'ah* oleh NU menampilkan coraknya yang khas, berbeda dengan ekspresi paham ini di negara Muslim lainnya, bahkan dengan komunitas lain di Indonesia.

Fenomena teologis yang menunjukkan ciri khas antar kawasan ini, relevan untuk dicermati dengan menggunakan perspektif teologi antar budaya. Sebagai cara pandang, perspektif ini memiliki asumsi dasar bahwa identitas keislaman muncul akibat proses interaksi dialektik antara partikularitas kedaerahan dengan universalitas

² James L Peacock, *Muslim Puritans : Reformist Psychology in Southeast Asia Islam* (London: University of California Press, 1978).

³ Lothrop Stoddard, *Dunia Baru Islam* (Jakarta: Panitia Penerbit Buku The New World of Islam, 1966).

keagamaan. Proses budaya “interkultural” dalam ranah teologi merupakan gagasan dinamis untuk mengontekstualisasikan agama agar terpelihara eksistensinya.⁴ Dengan demikian, dalam teologi antar budaya terdapat universalitas dalam partikularitasnya.

Selanjutnya yang penting untuk diketengahkan dalam konsep teologi antar budaya adalah bahwa pandangan teologis bisa dibentuk dari konteks kultural dan sosial yang ada.⁵ Memang bisa diterima bahwa kelompok tertentu mengklaim bahwa mereka Islam yang sama dengan kita, namun bisa jadi ekspresi dan artikulasi keislaman yang ditampilkan berbeda.

Toren mengajukan pendapat bahwa diskursus teologi antar budaya muncul akibat dari respon terhadap dominasi teologi Barat bagi pemeluk agama Kristen.⁶ Pada sisi yang lain, teologi ini berusaha untuk mendialogkan antara teks-teks keagamaan dengan tradisi lokal yang ada. Apa yang dikemukakan oleh Toren di atas, sebenarnya identik dengan justifikasi yang diatribusikan kepada kalangan Islam tradisional. Geertz bahkan menuduh bahwa Islam di Jawa sebagai sinkretis, karena telah terkooptasi dengan tradisi animisme. Islam di Indonesia, khususnya Jawa yang menjadi objek penelitiannya dianggap sudah tidak murni lagi. Implikasi dari anggapan ini bahwa Islam di Indonesia adalah Islam periferal, pinggiran.⁷

Di lain sisi, Muslim di Indonesia masih belum sepenuh hati menerapkan hukum Islam. Di banyak kasus, baik pernikahan, kematian, kegiatan ekonomi, dan lain sebagainya masih menjadikan instrumen adat sebagai pertimbangan “baik-buruk”, “benar-salah”. Konsekuensinya seringkali terjadi kasus persaingan antara norma adat dengan aturan syariat.⁸ Dialektika antara tradisi dan keagamaan ini, telah banyak dikaji oleh para peneliti terkait sejauh mana Islam bisa mengakomodir tradisi, dan sebaliknya, adat-istiadat bisa dilegitimasi oleh aturan Islam.

Kajian sangat baik terkait perlunya penelitian tentang “Islam Kawasan”, dilakukan oleh Harisudin dengan memperkenalkan istilah “Fiqh Nusantara”. Dalam risetnya, ia menegaskan pentingnya membangun suatu harmoni hukum Islam yang

⁴ Justine George, “Intercultural Theology : An Approach to Theologizing in the Context of Pluralism and Globalization By” (University of Toronto, 2012).

⁵ Benno van Der Toren, “Intercultural Theology as a Three-Way Conversation: Beyond the Western Dominance of Intercultural Theology,” *Exchange* 44 (2015): 123–43.

⁶ Toren.

⁷ Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983), 175.

⁸ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat* (Yogjakarta: Gading Publishing, 2012), 67.

mendialogkan antara teks-teks keagamaan dengan kebutuhan serta realitas sosial yang ada.⁹ Dengan cara pandang keislaman seperti ini, Muslim di Indonesia mampu menjadi pemeluk agama yang baik sekaligus patuh terhadap aturan-aturan negara. Dengan istilah lain, kepentingan nasional harus menjadi bagian yang tak terpisahkan dalam keberagamaan masyarakat Islam.

Dengan mengacu pada fenomena dan perdebatan akademik di atas, dapat dipahami bahwa agama tidak kedap terhadap dialektika antar budaya. Universalitas agama mau tidak mau harus “tunduk” pada lokalitas jika ingin mengukuhkan eksistensinya agar tidak tereduksi oleh gelombang zaman serta konteks waktu dan tempat. Di sisi lain, kemurnian teologis Islam dalam berdialektika dengan budaya dan realitas sosial yang ada, tidak sampai mendekonstruksi asas-asas teologis sepanjang memiliki basis yang kokoh yang diderivasi dari teks-teks agama.

Metode

Artikel ini menggunakan metode kualitatif nonpartisipan,¹⁰ dengan mengadopsi pendekatan *library research*. Pendekatan ini digunakan untuk mengungkap, mengategorikan dan menginventarisasi pemikiran Kiai Hashim Asy’ari terutama berkaitan dengan diskursus teologi.¹¹ Basis data diperoleh dari karya Kiai Hashim yang terkodifikasi dalam satu kitab utuh berjudul “*Irsyadu al-Sārī*” serta beberapa kumpulan atau kutipan pidatonya tentang tema-tema yang relevan dengan kajian ini. Data yang diperoleh kemudian dianalisis menggunakan metode analisis konten¹² dan studi sejarah kritis¹³ serta dikategorisasi dengan pendekatan *intercultural studies*.¹⁴

⁹ Muhammad Noor Harisudin, “Islām Wa Fiqh Nusantara: Al-Tanāfus ‘alā Al-Huwīyah Wa ‘alāqat Al-Sultān Wa Al-Ramz Al-Dīnī Li Jamīyah Nahdlatul Ulama,” *Studia Islamika* 24, no. 3 (December 29, 2017): 503–54, <https://doi.org/10.15408/sdi.v24i3.4324>.

¹⁰ Uwe Flick, “An Introduction To Qualitative Fourth Edition,” *SAGE Publications*, 2009, 506.

¹¹ Peter Woods, *Successful Writing for Qualitative Research* (London: Routledge, 2006), 211.

¹² Mami Hajaroh, “Paradigma, Pendekatan Dan Metode Penelitian Fenomenologi,” 2007, 1–21.

¹³ Fatchor Rahman, “Menimbang Sejarah Sebagai Landasan Kajian Ilmiah; Sebuah Wacana Pemikiran Dalam Metode Ilmiah,” *El-Banat: Jurnal Pemikiran Dan Pendidikan Islam* 7, no. 1 (2017): 128–150, <http://ejournal.kopertais4.or.id/susi/index.php/elbanat/article/view/2924>.

¹⁴ Sinta Paramita and Wulan Purnama Sari, “Intercultural Communication to Preserve Harmony Between Religious Group in Jaton Village Minahasa (Komunikasi Lintas Budaya Dalam Menjaga Kerukunan Antara Umat Beragama Di Kampung Jaton Minahasa),” *Journal Pekommas* 1, no. 2 (2016): 153, <https://doi.org/10.30818/jpkm.2016.2010205>.

Hasil dan Pembahasan

Hashim Asya'ri: dari Pemimpin Agama sampai Pemimpin Bangsa

Reputasi Kiai Hashim setidaknya bisa dikategorikan ke dalam dua kutub besar yang saling bertemu, yakni reputasi keulamaan dan keumatan. Jika yang pertama meniscayakan adanya otoritas keilmuan, maka yang kedua menunjukkan kemampuannya untuk mempengaruhi, memobilisasi dan menggerakkan massa. Pada bagian ini, akan dipaparkan bagaimana artikulasi Kiai Hashim dalam memperoleh serta mengartikulasikan kedua reputasi tersebut secara sekaligus dalam konteks keislaman, keindonesiaan, dan kebudayaan.

Di Indonesia pada umumnya, dan di Jawa pada khususnya, figur Kiai Hashim memainkan pengaruhnya yang sangat tinggi dari dulu hingga kini. Khuluq menggarisbawahi bahwa terdapat dua hal yang menjadikan Kiai Hashim memiliki pengaruh, yaitu karena reputasi intelektualnya yang mumpuni melalui karya akademiknya yang lintas disipliner: teologi, tasawuf, pedagogi, dan fiqh, maupun isi pidato-pidatonya yang banyak dimuat di surat kabar pada waktu itu.¹⁵

Kredibilitas intelektual Kiai Hashim memiliki pengaruh sangat kuat terutama di kalangan pesantren atau Islam tradisional dalam diskursus teologi Islam, *ahlusunnah wal al-jama'ah*. Kredibilitas inilah yang membawanya kepada puncak otoritas akademik yang sampai hari ini belum ada yang menandingi, atau setidaknya menyamai. Kesimpulan ini bisa dikonfirmasi bahwa dalam khazanah Islam tradisional belum ada yang mendapatkan gelar kultural *hadrat al-syaikh* kecuali Kiai Hashim.¹⁶

Selain itu, karena ketokohnanya –diakui atau tidak– paham *Sunni* yang menjadi *mainstream* di kalangan pesantren mengalami pelembagaan di Nusantara sejak kehadiran Kiai Hashim dan cendekiawan Islam tradisional pada zamannya. Bersama kolega-koleganya, Kiai Hashim berhasil memelopori berdirinya organisasi Islam terbesar di Indonesia bahkan dunia, Nahdlatul Ulama (NU), yang secara legal mengklaim berbasis pada teologi *Sunni*.

Dalam Anggaran Dasar hasil Muktamarnya yang ketiga pada tahun 1928 M, secara tegas dinyatakan bahwa kehadiran NU bertujuan membentengi artikulasi fikih

¹⁵ Latiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi K.H. Hasyim Asy'ari* (Yogjakarta: Lkis, 2000), 67.

¹⁶ Achmad Muhibin Zuhri, *Pemikiran KH Hasyim Asy'ari Tentang Ahl Al-Sunnah Wa Al-Jama'ah* (Surabaya: Khalista, 2010), 57.

empat mazhab di tanah air. Sebagaimana tercantum pada pasal 2 *Qanun Asasi li Jam'iyyat Nahdlatul 'Ulama'* (Anggaran Dasar NU), yaitu :

- a. Memegang teguh pada salah satu dari mazhab empat (yaitu mazhabnya Imam Muhammad bin Idris al-Shafi'i, Imam Malik bin Anas, Imam Abu Hanifah an-Nu'man, dan Imam Ahmad bin Hanbal) ;
- b. Menyelenggarakan apa saja yang menjadikan kemaslahatan agama Islam.

Dari Anggaran Dasar ini, tampak bahwa *Ahl al-Sunnah wa al-jama'ah* lebih merupakan perseorangan maupun organisasi yang mengharuskan para pengikutnya menjalankan fikih dengan memilih salah satu mazhab. Secara implisit, keteguhan memegang salah satu mazhab itulah yang dimaksud dengan *Ahl al-Sunnah wa al-jama'ah*.

Dari gambaran di atas dapat ditarik kesimpulan awal bahwa penyebaran *Sunnism* secara kelembagaan mulai menemukan bentuknya setelah kelahiran organisasi NU yang dipimpin oleh Kiai Hashim. Peran sentral yang dimainkan olehnya kemudian diperkuat dengan memperkenalkan konseptualisasi Sunni yang didefiniskan sebagai mereka para ulama ahli tafsir Al-Quran, hadis, dan fikih yang mengikuti tradisi Nabi Muhammad Saw. dan Khulafa' al-Rasyidin (Abu Bakar, Umar, Utsman dan Ali). Lebih spesifik, terminologi Sunni menurutnya adalah pengikut empat mazhab fikih: Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali.¹⁷

Selain itu, penegasan doktrin Sunni ini mendesak untuk segera dilembagakan sebagai respon dari “benturan budaya” dengan Islam modernis. Melalui semangat puritanisme, gerakan pembaruan mereka yang ingin memberangus tradisi keislaman yang lazim berlaku di kalangan pesantren.¹⁸ Untuk itu, Kiai Hashim, walaupun harus menunggu afirmasi spiritual dari gurunya, Kiai Khalil Bangkalan, merasa perlu melakukan konsolidasi teologis dengan merangkul seluruh elemen pesantren untuk mendirikan organisasi untuk melindungi tradisi Sunnisme dari “serangan” kelompok modernis. Dari sinilah kemudian muncul istilah: pesantren adalah NU kecil, dan NU adalah pesantren besar.

¹⁷ Hashim Ash'ari, *Risalah Ahl Al-Sunnah Wa Al-Jama'ah* (Jombang: Maktabah al-Turats al-Islamy, 1995), 6.

¹⁸ Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi K.H. Hasyim Asy'ari*, 49.

Diakui atau tidak, pelembagaan teologi Sunni melalui organisasi NU merupakan upaya Kiai Hashim bersama rekan-rekannya untuk melindungi tradisi dan kebudayaan Islam yang selama ini berlaku di kalangan Islam tradisional. Maka, tak heran jika melalui karyanya *Risalah Ahlu Sunnah*, Kiai Hashim mengurai polarisasi Islam di Indonesia.

Menurutnya Kiai Hashim, Islam di Indonesia adalah kelompok yang tetap mempertahankan tradisi keagamaan lama dan tetap berada dalam koridor *salafiyun*. Kelompok ini, menunjuk pada komunitas Muslim Jawa yang konsisten mempertahankan tradisi keagamaan yang diwarisi dari ulama salaf, seperti: tradisi bermazhab, mendasarkan pada literatur keagamaan otoritatif (*kutub al-mu'tabar*), memiliki kecintaan tinggi pada keluarga nabi (*ahlu bait*), para sahabat, wali dan ulama, serta ber-*tabaruk* kepada mereka.¹⁹

Kiai Hashim juga memperingatkan bahwa di Jawa telah banyak terjangkiti sebuah paham yang cenderung membolehkan melakukan apa saja (*liberisme, ibahiyun*). Kelompok ini, menurut Kiai Hashim ditandai dengan perilaku melampaui batas dalam mencintai sesuatu sehingga bisa menggelapkan hati, lebih memilih “doktrin ideologi” non Muslim daripada tetap memegang teguh prinsip kebenaran dan berpotensi menggugurkan kewajiban pelaksanaan *amar ma'ruf nahi munkar*. Walaupun tidak secara khusus dalam pembahasan karyanya menerangkan kelompok ini, namun Kiai Hashim menyenggungnya dalam menerangkan soal penyimpangan teologi Islam sebagai bentuk integritasnya memegang prinsip teologi Sunni.²⁰

Menarik untuk diketengahkan juga di sini bahwa, dalam karya akademiknya *Risalah Ahl al-Sunnah wa al-jama'ah*, ia tak hanya menyajikan tema-tema klasik yang membahas struktur keilmuan kalam yang biasa dipakai oleh para teolog Islam klasik, tetapi juga mulai memasukkan tema-tema historis-antropologis dengan mengangkat masyarakat Islam Jawa yang bersifat lokal-partikular. Dalam konteks ini, Kiai Hashim menghadirkan citra dirinya sebagai ulama Jawa yang berupaya melakukan sintesis antara tradisi lokal dengan struktur nalar teologis.

Mengomentari cara pandang teologis Kiai Hashim seperti di atas, Mas'ud menyatakan bahwa hal itu justru menjadi satu kebutuhan keberislaman mengingat

¹⁹ Hashim Ash'ari, *Risalah Ahl Al-Sunnah Wa Al-Jama'ah*, 6.

²⁰ Zuhri, *Pemikiran KH Hasyim Asy'ari Tentang Ahl Al-Sunnah Wa Al-Jama'ah*, 53.

satu prinsip Islam bahwa tradisi lokal tidak serta merta harus ditolak sepanjang tidak bertentangan dengan asas-asas Islam dan sesuai dengan tujuan syariat.²¹ Usaha Kiai Hashim dengan mengangkat simbol dan ritual lokal masyarakat Muslim Jawa dalam pembahasan teologis, harus diakui, merupakan hal baru dalam diskursus keilmuan kalam. Penggunaan *tasbih*, *ritual tablilan*, *tawasul*, *istigathah* dan peringatan maulid Nabi, serta kirim doa, sedekah untuk mayit, ziarah kubur dan ritus keagamaan tipikal masyarakat Islam tradisional berhasil dikukuhkan secara teologis oleh Kiai Hashim dalam kerangka defensif menghadapi benturan “kebudayaan baru” yang dikampanyekan oleh Wahhabi dan modernis Islam.

Implikasi dari pandangan Kiai Hashim dalam menarasikan konsep teologi Sunni di atas, menggembarkan konstruksi pemikirannya yang distingtif, *indigenous*, dan natural yang merepresentasikan Islam Nusantara dan pada posisi tertentu menjadi oposisi biner terhadap kelompok pembaru. Letak perbedaan yang dimaksud berada pada logika pengambilan hukum (*istinbat al-abkam*) dalam menyikapi dinamika sosial dan realitas masyarakat Muslim di Jawa. Dalam konteks ini, Kiai Hashim berhasil meletakan unsur lokalitas sebagai entitas penting dalam rangka memperoleh pemahaman teologis. Persentuhan struktur nalar teologi Islam dengan historisitas, lokalitas, dan realitas sosial masyarakat, berimplikasi pada lahirnya hukum Islam sebagai khazanah yang merupakan bagian dari Islam itu sendiri. Dengan istilah lain, pemahaman tentang keyakinan dan kepercayaan terhadap teologi, tidak bisa melepaskan begitu saja terhadap keniscayaan budaya masyarakat.

Di samping sebagai pemimpin keagamaan, Kiai Hashim juga secara aktif memainkan perannya sebagai pemimpin nasional. Kiai Hashim inilah yang menjadi tokoh ulama sentral dalam memobilisasi terhadap gerakan anti kolonialisme di Indonesia. Karena itu, beberapa sejarawan menganggap gerakan nasionalis yang dipeloporinya bersumber dari sensitivitas keagamaan. Kebencian terhadap pemerintahan kolonialis ini, dimotivasi oleh keyakinan ideologis bahwa Belanda, Inggris, dan Jepang kala itu adalah musuh bersama yang harus diperangi dengan dalil mempertahankan jiwa, agama, dan bangsa.

²¹ Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramain Ke Nusantara, Jejak Intelektual Arsitek Pesantren* (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2006), 250.

Kiai Hashim juga membuat larangan agar tidak menyerupai (*tasyabub*) dengan meniru kaum kolonial. Fatwa ini ditegaskan oleh Kiai Hashim dalam kitabnya *Ziayadatu a-Ta'liqat*. Kitab ini merupakan rangkaian jawaban dari sebuah pertanyaan apakah memakai topi, dasi, jas, celana, sepatu diperbolehkan atau tidak. Dengan tegas Kiai Hashim menyatakan larangannya kalau diniatkan untuk meniru penjajah.²²

Perlwanan budaya ini terus dilancarkan oleh Kiai Hashim, untuk menjaga independensi terhadap tradisi penindasan bangsa Barat. Sayangnya, sentimen Kiai Hashim direspon secara tidak manusiawi oleh Belanda dengan cara membakar pesantren Tebuireng yang didirikannya.²³ Namun, pembakaran itu tidak berhasil memantik perlwanan secara terbuka Kiai Hashim dan para santrinya. Hal ini merupakan strategi Kiai Hashim untuk tetap konsisten mengonsolidasi kekuatan ulama dan santri yang pada akhir menjelang penjajahan, ia ledakkan dengan spirit resolusi Jihad.

Perjuangan Kiai Hashim banyak mendapat dukungan dari kalangan ulama lainnya. Sebagai seorang ulama rujukan di kawasan Jawa-Madura dan Nusantara pada umumnya, Kiai Hashim Asy'ari secara cerdas menunjukkan bagaimana cara merespon kebijakan-kebijakan Belanda yang tidak seirama dengan Islam dan karakter bangsa Indonesia. Misalnya, ia menolak sumbangan finansial dari pemerintah kolonial untuk perkembangan pesantren Tebuireng.²⁴ Pada tahun 1939, Kiai Hashim beserta organisasi Islam lain juga menginisiasi penolakan terhadap pelaksanaan pendidikan (ordonansi Guru), menolak pelimpahan wewenang urusan harta warisan dari peradilan agama ke pengadilan umum (*Landraad*) dan menolak berpartisipasi dalam milisi buatan Belanda yang dipersiapkan untuk menghadapi serangan Jepang.²⁵

Tak sampai disitu, penolakan Kiai Hashim berlanjut saat ia tidak berkenan menerima penghargaan dari Gubernur Jenderal Belanda, Van Der Plas pada tahun 1937 saat mengunjungi pesantren untuk menarik simpati dan melunakkan hati para kiai agar tidak bersikap konfrontatif terhadap Belanda.

²² Sikap tegas Kiai Hasyim ini dimuat juga dalam surat Kabar *Swara Nahdlatul Oelama*, no. 4 (1346 H), lebih lengkapnya, lihat selengkapnya, Hashim Ash'ari, *Ziayadatu Al-Ta'liqat Ala Mandzumati Syeikh Abdullah Ibnu Yasin Al-Fasuruani* (Jombang: Maktabah al-Turats al-Islamy, 1996).

²³ Muhammad Assad Shihab, *Hadratusyaikh Muhammad Hayim Asy'ari: Peletak Dasar Kemerdekaan Indonesia* (Yogjakarta: Titian Ilahi Press, 2019), 36.

²⁴ Akarhanaf, *Kiai Hasjim Asy'ari Bapak Umat Islam Indonesia* (Jombang: PP Tebuireng, 1950), 66.

²⁵ Hasjim Latief, *Nahdlatul Ulama: Penegak Panji Ablusunnah Wal Jamaah* (Surabaya: PWNU Jawa Timur, 1992), 26.

Namun, strategi berbeda dilakukan oleh Kiai Hashim saat Jepang menggeser kekuasaan Belanda menduduki Indonesia. Walaupun tetap pada jalan resistensi, Kiai Hashim dan ulama-ulama mengambil jalan yang cenderung lebih kooperatif. Strategi ini dilakukan karena model penjajahan Jepang terbilang lebih sadis dan tak kenal kompromi. Hal ini dapat terlihat saat Kiai Hashim menolak budaya yang diberlakukan di seluruh tanah jajahan Jepang, yakni *Saikeirei* atau kewajiban menghormati kaisar Jepang, Tenno Heika, dengan cara membungkukkan badan ke arah Timur karena dianggap sebagai titisan Dewa Matahari.²⁶

Kebijakan ini ditolak oleh Kiai Hashim dengan tegas karena dianggap sebagai perilaku menyekutukan Tuhan yang secara teologis tidak bisa dilegitimasi. Karena fatwa penolakan *saikeirei* ini, Kiai Hashim dijemput paksa oleh para serdadu Jepang dan dijebloskan ke penjara selama beberapa bulan. Dalam kurun waktu itu, Kiai Hashim tidak hanya dikurung, namun juga disiksa hingga jari-jarinya hampir patah.

Sikapnya yang tegas dan tak mengenal kompromi pada imperialisme dan kolonialisme, pada puncaknya dibuktikan dengan dikeluarkannya “seruan perang” melawan penjajah yang dikenal dengan Resolusi Jihad. Seruan terhadap perlawanan fisik melawan kolonial ini, diterbitkan melalui fatwa pada tanggal 21-22 Oktober 1945 di Surabaya sebagai Resolusi Jihad I, dan pada Muktamar NU di Purwokerto Jawa Tengah pada 26-29 Maret 1946 sebagai Resolusi Jihad II.

Apa yang dilakukan oleh Kiai Hashim membuktikan bahwa ia tak hanya tampil sebagai pemimpin keagamaan (*religious leader*) namun pada saat bersamaan juga menjadi pemimpin nasional (*national leader*), karena berhasil menggelorakan semangat perlawanan masyarakat melawan imperialisme-kolonialisme yang menjadi cikal bakal lahirnya Hari Pahlawan Nasional di Indonesia di setiap tanggal 10 November.

Nalar Kebudayaan dalam Teologi Islam

Konsep teologi antar budaya pada dasarnya adalah metode untuk membuat teologi lebih kontekstual. Sifat universalitas agama meniscayakan sebuah strategi yang membuatnya relevan di manapun ia dipraktikkan. Dengan pengertian lain, teologi bukan suatu entitas yang kaku dan tidak menerima unsur-unsur lokalitas. Teologi

²⁶ Nouruzzaman Shiddiqi, “The Role of the Ulama During the Japanese Occupation of Indonesia (1942-1945)” (McGill University, 1975), 197.

Islam walapun memiliki satu prinsip dasar yang tidak boleh dikompromikan, misalnya mengesakan Tuhan, namun demikian untuk memperkenalkan konsep ketuhanan Islam membutuhkan satu instrumen yang bisa diambil dari khazanah kebudayaan manapun.

Teologi antar budaya sebagaimana ditunjukkan oleh Kiai Hashim, baik dalam pengalaman akademik-intelektualnya, maupun pengalaman empirisnya dalam mengawal kebangsaan dan kebudayaan, mengindikasikan bahwa corak keislamannya sangat fleksibel. Bisa membedakan mana yang bersifat partikular dalam teologi, dan pada posisi seperti apa yang bersifat universal, sehingga teologi Islam bisa dipraktikkan secara relevan baik pada waktu maupun tempat.

Kepiawaian kiai Hashim dalam melakukan pendekatan antar budaya dalam berteologi sebenarnya sebagai jalan tengah dalam menangani ketegangan partikularitas dan universalitas Islam yang masih banyak salah paham. Klaim sinkretisme Geertz terhadap keislaman masyarakat Jawa dan pandangan kaum Islam modernis bahwa kelompok Muslim tradisional menjalankan satu bentuk keagamaan yang heterodoks (*bid'ah*) mengindikasikan bahwa sikap partikular-universal tidak dipahami secara tuntas. Sebagaimana diketahui bahwa Islam memiliki dua sifat yang melekat, yakni sifat konstan (*at-tsawabit*) dan dinamis (*al-mutaghayirat*).

Bagi Kiai Hashim, sifat Islam yang partikular-universal dalam teologi berjalan dengan sangat konstruktif. Dalam proses “partikularisasi universal dan universalisasi partikular” partikularitas tidak dikorbankan demi universalitas, sebaliknya universalitas juga tidak dikekang demi mempertahankan identitas lokal.²⁷ Ia dipertahankan melalui interaksi konstruktif yang berakar dalam diri Kiai Hashim, baik melalui nalar akademiknya maupun pengalaman sosio-kulturalnya. Budaya sendiri ditegaskan: melalui spirit nasionalisme dan identitas keindonesiaan, kesamaan diidentifikasi dan batasan diakui: misalnya penolakannya dalam tradisi *Saikeire* kolonial Jepang yang bisa meruntuhkan sendi-sendi teologi Islam.

²⁷ Suatu proses antarbudaya tidak menerima bahwa ada sesuatu yang universal yang tidak dikondisikan secara kontekstual. Konsep universalitas dalam teologi antar budaya adalah faktor yang pada dasarnya melekat dalam setiap budaya tertentu, sehingga tidak di luar partikularitas Chibueze C. Udeani, “Cultural Diversity and Globalisation: An Intercultural Hermeneutical (African) Perspective,” *International Review of Information Ethics* 7, no. 0 (2007): 1–4.

Pendekatan teologi antar budaya yang diperankan oleh Kiai Hashim dalam mendakwahkan ajaran Islam di Indonesia, dapat dikategorikan ke dalam tiga segmen. *Pertama*, dalam pendekatan antar budaya fokus pada partikularitas keindonesiaaan sebagai langkah pertama menuju universalitas Islam. Persepsi ini meniscayakan satu budaya tertentu sebagai bagian dari keseluruhan, mengungkapkan tidak hanya identitas uniknya, tetapi juga peran identitas itu dalam keseluruhan yang lebih besar. Eksistensi NU sebagai organisasi Islam yang dibidani, berusaha menjaga keaslian universal ajaran Islam dan mengakomodir kebudayaan Nusantara sebagai perangkat memahami nilai-nilai ketuhanan.

Dialektika integratif-kolaboratif antara kebudayaan dan teologi memungkinkan pemahaman untuk mencapai universalitas agama yang lebih tinggi, di mana lokalitas bisa diakomodir tanpa mereduksi nilai-nilai universal agama.²⁸ Dengan cara pandang seperti ini, pandangan teologis Kiai Hashim sebagai ideolog kalangan Muslim tradisional menegaskan bahwa partikularitas Islam “ala Indonesia” tidak berposisi biner dengan universalitas Islam.

Kedua, pendekatan antar budaya melibatkan tindakan penyeimbangan yang harmonis untuk menjaga keseimbangan diri dan yang lain, yang akan menjadi dasar untuk dialog lintas kultur dengan tetap mempertahankan perbedaan sekaligus mempertahankan batas antara diri dan yang lain.²⁹ Sikap ini bisa dilihat dari seruan Kiai Hashim yang bertajuk “*al-mawaiz*”. Satu nasihat perdamaian yang ditujukan pada dua kelompok besar Islam di Indonesia (modernis dan tradisionalis) untuk tetap menjaga persatuan dan kesatuan. Himbauan yang memuat integrasi sosial ini, disampaikan pada tahun 1936 saat Muktamar NU ke-11 di Banjarmasin.³⁰

Usaha Kiai Hashim dalam mendamaikan perselisihan antar kedua kubu ini dikomentari oleh Hamka, salah seorang tokoh Muslim modernis dengan mengatakan bahwa wasiat keagamaan tersebut sangat penting tidak hanya untuk kalangan NU tetapi juga seluruh umat Islam di Indonesia. Bahkan menurutnya, wasiat ini tidak

²⁸ Dalam konteks ini saya meminjam pernyataan George Gadamer bahwa "pendekatan antarbudaya memungkinkan seseorang belajar untuk melihat melampaui apa yang dekat - bukan untuk berpaling darinya, tetapi untuk melihatnya lebih baik di dalam keseluruhan yang lebih besar dan dalam proporsi yang lebih benar." Lihat dalam Hans-George Gadamer, *Truth and Method* (Yogjakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 17.

²⁹ S. Wesley Ariarajah, "Intercultural Hermeneutics — a Promise for the Future?," *Exchange* 34, no. 2 (2005): 89–101, <https://doi.org/10.1163/1572543054068523>.

³⁰ Hashim Ash'ari, *Al-Mawaiz* (Jombang: Maktabah al-Turats al-Islamy, 1997), 5.

hanya penting selama Kiai Hashim masih hidup, namun juga menjadi pedoman penting sepeninggalannya.³¹

Ketiga, teologi antar budaya mengungkapkan bahwa budaya selalu dalam proses menjadi. Budaya, seperti individu, selalu terlibat dengan orang lain dan sifatnya yang selalu dinamis. Di manapun, budaya tidak memiliki agama, namun tradisi keagamaan pada posisi tertentu bisa menjadi tradisi kebudayaan. Hal ini menegaskan bahwa pengadopsian budaya dalam ranah teologi merupakan sesuatu yang sah. Karena budaya bukan teologi itu sendiri, namun sekadar ornamen antropologis yang efektif dalam mengaktualisasikan teologi.

Mengadopsi metode antar budaya berarti mengakui bahwa budaya yang lain bukanlah tujuan, tetapi sarana yang dengannya kita dapat memperbesar pemahaman dan pengetahuan tentang diri kita sendiri dan orang lain. Mode pemahaman antar budaya juga akan menghargai bahwa pemahaman tidak pernah lengkap dan final.³² Melalui teologi antar budaya justru terhindar dari jebakan absolutisme paham keagamaan, yang tak jarang hanya melahirkan monopoli kebenaran. Dalam konteks superioritas intelektual yang menutup kemungkinan ruang dialog, Kiai Hashim berpandangan bahwa hal itu justru bisa melahirkan fanatisme keagamaan. Ia menyatakan:

“Oh! Ulama yang secara fanatik mendukung suatu pendapat! Tinggalkan sikap fanatikmu mengenai masalah-masalah yang masih diperdebatkan (*mas’alah furu’iyah*) mengingat para ulama besar sendiri mempunyai lebih dari satu pendapat mengenai hal tersebut”

Pandangan keagamaan yang ditampilkan oleh Kiai Hashim di atas, mengindikasikan bahwa pendekatan antar budaya memiliki ruang dialog. Identitas keagamaan yang melekat secara budaya, tidak serta merta dipahami sebagai doktrin yang menampilkan kebenarannya masing-masing. Baik kalangan modernis, tradisional atau yang tak berafiliasi pada kelompok keagamaan tertentu, masing-masing memiliki klaim eksklusif keagamaan yang pada posisi tertentu, tidak bisa ditampilkan dalam

³¹ Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi K.H. Hasyim Asy’ari*, 62.

³² George Newlands, *The Transformative Imagination: Rethinking Intercultural Theology* (Burlington: VT: Ashgate, 1988), 44.

interaksi publik. Dalam relasi sosio-kultural yang ditampakkan adalah apa kesamaannya, bukan di mana letak perbedaannya.

Fenomena interaksi keagamaan ini, pernah dikomentari oleh Catherin Cornille yang menyatakan bahwa semakin seseorang melakukan klaim religius atas kebenarannya masing-masing, maka semakin besar pula kemungkinan keragaman kebenaran agama. Sebaliknya, jika seseorang saling melengkapi atas kebenarannya masing-masing maka sikap toleran bisa terlahir dari penerimaan atas kebenaran yang muncul dari orang lain.³³

Apa yang diserukan oleh Kiai Hashim melalui *Al-Mawazi* merupakan kelanjutan dari tradisi bermazhab ulama-ulama terdahulu yang sangat terbuka dari perbedaan pandangan keagamaan. Menjauhi fanatisme serta membangun persaudaraan atas dasar keislaman yang dipelopori oleh Kiai Hashim sebagai ideolog kelompok Islam tradisional, adalah upayanya dalam rangka memprakarsai apa yang saya sebut sebagai dialog intra-mazhab. Yakni, satu strategi interkultural teologi untuk meruntuhkan egoisme teologis dan lebih memilih persatuan untuk membangun suatu bangsa yang tengah mengalami masalah bersama: kolonialisme-imperialisme.

Teologi Islam ia gunakan secara kontekstual untuk membangun semangat nasionalisme-patriotisme bersama dalam melawan penjajahan. Segala perbedaan yang berpotensi memecah belah kekuatan Islam ia kesampingkan dan terima, karena ada satu hal yang perlu dilakukan bersama-sama, yakni kemerdekaan bangsa dan negara. Collins dalam hal ini berpendapat, bahwa teologi harus menampilkan dua sifat yang melekat, yaitu identitas dan relevansi.³⁴ Pola keberislaman Kiai Hashim yang menganut tradisi bermazhab, dan kelompok modernis yang anti-mazhab tidak dipermasalahkan oleh Kiai Hashim karena secara faktual, musuh terbesar umat Islam saat itu adalah penjajahan. Walaupun Kiai Hashim pernah mengkritik kalangan anti mazhab, namun pada tataran praktis, ia tetap terbuka dan mau menerima kerja sama dengan mereka. Di sinilah fungsi teologis yang relevan, yaitu fungsinya pada konteks kekinian.

³³ Catherin Cornille, “Introduction: The Dynamics of Multiple Belonging,” in *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, ed. Catherin Cornille (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2002), 2.

³⁴ Gerald O’ Collins, *Retrieving Fundamental Theology* (Mahawa: Paulist Press, 1993), 17-23.

Interkultural Teologi: Membangun Nasionalisme dan Kebudayaan berbasis Agama

Teologi antar budaya sebagaimana konsep dasarnya memiliki tiga bagian yang bersifat dialektik-integral: ketuhanan, teks keagamaan, dan tradisi.³⁵ Asumsi dasar dari konsep teologi antar budaya bahwa sifat universalitas agama meniscayakan tradisi sebagai infrastruktur paham keagamaan, dalam konteks ini tentu saja Islam. Kesadaran inilah yang dimiliki oleh Kiai Hashim sebagai pemimpin keagamaan dalam membawakan Islam sesuai dengan konteks lokalitas keindonesiaan.

Indonesia sebagai negara yang menganut sistem pemerintahan demokrasi, bahkan mendapat pembelaan dari Kiai Hashim, karena yang terpenting menurutnya bukanlah pemerintahan teokrasi, dalam arti khusus negara Islam. Baginya bentuk negara apapun absah selagi umat Islam bisa melaksanakan aktivitas ibadah dengan aman dan tenang. Ia bahkan menegaskan bahwa bentuk pemerintahan Islam tidak memiliki landasan normatifnya, untuk itu umat Islam tidak terikat pada sistem politik tertentu, baik dalam pemilihan kepala negara maupun sistem kenegaraan.³⁶

Eksistensi bangsa Indonesia yang memiliki diversitas kultural yang sangat kaya juga turut menjadi perhatian Kiai Hashim. Dalam pandangannya, keadilan dan persaudaraan yang menjadi basis penting dalam negara demokrasi seperti Indonesia, tidak boleh direduksi hanya karena perbedaan keturunan: etnis dan strata sosial.³⁷ Logika teologis seperti ini, sangat masuk akal mengingat Kiai Hashim menganut alur berpikir Sunni yang mengadopsi pemikiran al-Asy'ari dan al-Maturidi yang cenderung moderat dan terbuka.

Ide teologi ini memiliki distingsi yang unik, karena berusaha mengakomodir perangkat kebudayaan yang ada, namun tidak menjustifikasi sebagai bagian dari agama. Corak teologi seperti ini, dalam tradisi keislaman sering disebut sebagai sikap pertengahan (moderat/*tawasuth*). Karakter ini, berhasil mengharmoniskan antara teks-teks keagamaan yang bersifat transenden agar relevan dan kontekstual dengan tradisi

³⁵ Mark J. Cartledge and David Cheetham, "Review of Intercultural Theology : Approaches and Themes," *International Bulletin of Missionary Research*, 2016, <https://doi.org/10.1177/239693931103500423>.

³⁶ Hashim Ash'ari, *Ideologi Politik Islam: Amanat Kjai Hasjim Asj'ari dalam Moektamar Poloitik Islam Masjoemi*, 13 Februari 1946, Yogjakarta: Harian Islam al-Djihad, 1946.

³⁷ Ash'ari, *Ideologi Politik Islam*.

kebudayaan yang lebih bersifat profan. Dengan demikian, *intercultural theology* Kiai Hashim dapat dipahami sebagai corak berpikir *wasathiyah* yang memiliki orientasi pada kontekstualisasi paham keagamaan.³⁸

Sehingga dapat dipahami bahwa istilah antar budaya (interkultural) dalam teologi yang dipraktikkan oleh Kiai Hashim bukanlah teologi baru, dalam istilah yang lebih tegas bukan sebagai “agama baru” yang diklaim oleh Greetz sebagai satu bentuk sinkretisme. Interkultural teologi dengan demikian adalah seperangkat metode atau pendekatan dalam berteologi. Istilah “interkultural” dalam konsep ini sangat jelas mengidentifikasi sebagai strategi berteologi, dalam pengertian yang lebih luas strategi beragama dan bukan teologi itu sendiri.³⁹

Rumusan metodologis interkultural sebagai satu metode berteologi melahirkan implikasi sebagaimana berikut. *Pertama*, bahwa Islam sebagai ajaran agama yang memiliki perangkat teologi mampu mengalami persenyawaan dengan entitas lokal di Indonesia. Fakta ini merupakan bentuk dari fenomena kebudayaan yang bisa ditelusuri dan dilihat dari berbagai macam produk peradaban komunitas Muslim mulai dari serapan bahasa, tradisi dan ritual keagamaan, sastra, arsitektur, dan lain sebagainya.

Kedua, Islam memiliki dasar teologis bahwa sebagai agama yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan. Dengan demikian tidak melegitimasi segala bentuk kolonialisme dan imperialisme.⁴⁰ Indonesia pernah mengalami suatu masa di mana umat Islam secara mayoritas berhadapan langsung dengan kekuatan-kekuatan kolonialis. Pada konteks semacam ini, para pemimpin keagamaan, termasuk juga Kiai Hashim melakukan resistensi terhadap kejahanatan kemanusiaan tersebut, melalui panggilan perang suci (*jihad*). Jejak-jejak perlawanannya masyarakat Islam di Nusantara terhadap imperialisme banyak diilhami oleh fatwa-fatwa para ulama yang selanjutnya memantik pertempuran.⁴¹

³⁸ Donna Y. Ford, “Recruiting and Retaining Gifted Students From Diverse Ethnic, Cultural, and Language Groups,” in *Multicultural Education: Issues and Perspectives*, ed. Cherry A. McGee Banks James A. Bank (United State: Wiley, 2010), <https://doi.org/10.1192/bjp.112.483.211-a>.

³⁹ B Y Walter J Hollenweger, “Intercultural Theology,” in *Theology Today*, 2015, 28–35.

⁴⁰ Kutipan original: “*Walaqad karrumnaa banii aadama*” [Sungguh benar-benar telah kami muliakan anak adam: manusia] QS Al-Isra’: 70.

⁴¹ Untuk melacak riwayat pemberontakan yang dipelopori oleh para ulama dalam melawan kolonialisme dan imperialisme, lihat dalam Peter Carey, *Kuasa Ramalan: Pangeran Diponegoro Dan Akhir Tatanan Lama Di Jawa* (Jakarta: KPG, 2016).; Peter Carey, *Takdir: Riwayat Pangeran Diponegoro* (Jakarta:

Ketiga, entitas pesantren sebagai institusi pendidikan Islam bagi kelompok Muslim tradisional turut menjadi bagian dari interkulturasi teologis melalui persemaian ideologi-ideologi keislaman yang kontekstual. Abdurrahman Wahid mengomentari fenomena ini dengan mengatakan bahwa pesantren telah menjadi subkultur bangsa Indonesia dalam merawat dan meramu cara keberislaman yang sesuai dengan karakter sosio-kultural masyarakat Indonesia.

Dengan demikian teologi antar budaya lebih bersifat dinamis⁴² dengan pengertian ia mampu menjadi solusi atas problem keumatan. Dinamisasi ini, merupakan strategi cerdas dari Kiai Hashim dalam menghadapi tantangan fenomena sosial yang terus berubah (*al-waq'i'i ghair al-mutanabiyah*) yang dibenturkan dengan teks-teks yang pada faktanya bersifat terbatas (*al-Nusus al-Mutanabiyah*) sebagaimana menjadi adagium Ibn Rusyd dalam preamble kitab *Bidayat al-Mujtabid wa Nihaya al-Mustafid*-nya.⁴³

Kesimpulan

Teologi antar budaya secara meyakinkan ditunjukan oleh Kiai Hashim Asy'ari sebagai suatu “*fides quaerens intellectum*”, atau pemahaman mencari iman. Dikatakan demikian karena pemahaman atas teologi Islam pada dasarnya adalah aktivitas interpretasi manusia. Teologisasi selalu melibatkan penafsiran, dan setiap interpretasi manusia dilakukan dalam konteks penerjemah. Oleh karena itu, teologi interkultural Kiai Hashim sangat nampak pada artikulasinya dalam mengakomodir kebudayaan Indonesia di satu sisi, dan menanamkan spirit nasionalisme pada pihak yang lain. Hal ini disebabkan karena relevan dengan lokus Indonesia yang secara faktual demikian. Oleh karena itu, *intercultural theology* Kiai Hashim berkontribusi pada penafsiran tentang keimanan Islam yang bisa dilihat dari perspektif konteks tertentu, menjadikan iman bersifat rasional terhadap realitas-realitas lokal yang ada. Apa yang membuat teologi Islam yang ditampakkan oleh Kiai Hashim begitu tepat dan kontekstual adalah pengakuannya akan validitas pengalaman manusia Indonesia yang

Kompas, 2014).; Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara* (Ciputat: Pustaka Compass, 2016).; Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888* (Jakarta: Pustaka, 1984).

⁴² George, “Intercultural Theology: An Approach to Theologizing in the Context of Pluralism and Globalization By.”

⁴³ Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan*, ed. Agus Maftuh Abegebriel and Ahmad Suaedy (Jakarta: Wahid Institute, 2007), v.

multikultural dan multi agama, serta dalam keadaan membutuhkan sandaran spiritual dalam memompa semangat kebangsaan.

Daftar Rujukan

- Akarhanaf. *Kiai Hasjim Asj'ari Bapak Umat Islam Indonesia*. Jombang: PP Tebuireng, 1950.
- Ariarajah, S. Wesley. "Intercultural Hermeneutics — a Promise for the Future?" *Exchange* 34, no. 2 (2005): 89–101. <https://doi.org/10.1163/1572543054068523>.
- Ash'ari, Hashim. *Al-Mawaiz*. Jombang: Maktabah al-Turats al-Islamy, 1997.
- . *Ideologi Politik Islam: Amanat Kjai Hasjim Asj'ari dalam Moektar Poloitik Islam Masjoemi*, 13 Februari 1946, Yogjakarta: Harian Islam al-Djihad, 1946.
- . *Risalah Ahl Al-Sunnah Wa Al-Jama'ah*. Jombang: Maktabah al-Turats al-Islamy, 1995.
- . *Ziayadatu Al-Ta'liqat Ala Mandzumati Syekh Abdullah Ibnu Yasin Al-Fasruani*. Jombang: Maktabah al-Turats al-Islamy, 1996.
- Bizawie, Zainul Milal. *Masterpiece Islam Nusantara*. Ciputat: Pustaka Compass, 2016.
- Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*. Yogjakarta: Gading Publishing, 2012.
- Carey, Peter. *Kuasa Ramalan: Pangeran Diponegoro Dan Akhir Tatanan Lama Di Jawa*. Jakarta: KPG, 2016.
- . *Takdir: Riwayat Penggeran Diponegoro*. Jakarta: Kompas, 2014.
- Cartledge, Mark J., and David Cheetham. "Review of Intercultural Theology : Approaches and Themes." *International Bulletin of Missionary Research*, 2016. <https://doi.org/10.1177/239693931103500423>.
- Clifford Geertz. *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1983.
- Collins, Gerald O'. *Retrieving Fundamental Theology*. Mahawa: Paulist Press, 1993.
- Cornille, Catherin. "Introduction: The Dynamics of Multiple Belonging." In *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, edited by Catherin Cornille. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2002.
- Flick, Uwe. "An Introduction To Qualitative Fourth Edition." *SAGE Publications*, 2009, 506.
- Ford, Donna Y. "Recruiting and Retaining Gifted Students From Diverse Ethnic, Cultural, and Language Groups." In *Multicultural Education: Issues and*

- Perspectives*, edited by Cherry A. McGee Banks James A. Bank. United State: Wiley, 2010. <https://doi.org/10.1192/bjp.112.483.211-a>.
- George, Justine. "Intercultural Theology : An Approach to Theologizing in the Context of Pluralism and Globalization By." University of Toronto, 2012.
- Hajaroh, Mami. "Paradigma, Pendekatan Dan Metode Penelitian Fenomenologi," 2007, 1–21.
- Hans-George Gadamer. *Truth and Method*. Yogjakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Harisudin, Muhammad Noor. "Islām Wa Fiqh Nusantara: Al-Tanāfus 'alā Al-Huwīyah Wa 'alāqat Al-Sultāh Wa Al-Ramz Al-Dīnī Li Jam'iyah Nahdlatul Ulama." *Studia Islamika* 24, no. 3 (December 29, 2017): 503–54. <https://doi.org/10.15408/sdi.v24i3.4324>.
- Hollenweger, B Y Walter J. "Intercultural Theology." In *Theology Today*, 28–35, 2015.
- Kartodirjo, Sartono. *Pemberontakan Petani Banten 1888*. Jakarta: Pustaka, 1984.
- Khuluq, Latiful. *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi K.H. Hasyim Asy'ari*. Yogjakarta: Lkis, 2000.
- Latief, Hasjim. *Nahdlatul Ulama: Penegak Panji Ahlusunnah Wal Jamaah*. Surabaya: PWNU Jawa Timur, 1992.
- Mas'ud, Abdurrahman. *Dari Haramain Ke Nusantara, Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*. Jakarta: Kencana Prenada Media, 2006.
- Newlands, George. *The Transformative Imagination: Rethinking Intercultural Theology*. Burlington: VT: Ashgate, 1988.
- Nouruzzaman Shiddiqi. "The Role of the Ulama During the Japanese Occupation of Indonesia (1942-1945)." McGill University, 1975.
- Paramita, Sinta, and Wulan Purnama Sari. "Intercultural Communication to Preserve Harmony Between Religious Group in Jaton Village Minahasa (Komunikasi Lintas Budaya Dalam Menjaga Kerukunan Antara Umat Beragama Di Kampung Jaton Minahasa)." *Journal Pekommas* 1, no. 2 (2016): 153. <https://doi.org/10.30818/jpkm.2016.2010205>.
- Peacock, James L. *Muslim Puritans : Reformist Psychology in Southeast Asia Islam*. London: University of California Press, 1978.
- Rahman, Fatchor. "Menimbang Sejarah Sebagai Landasan Kajian Ilmiah; Sebuah Wacana Pemikiran Dalam Metode Ilmiah." *El-Banat: Jurnal Pemikiran Dan Pendidikan Islam* 7, no. 1 (2017): 128--150. <http://ejournal.kopertais4.or.id/susi/index.php/elbanat/article/view/2924>.
- Ruslin, Ismah Tita. "Memetakan Konflik Di Timur Tengah (Tinjauan Geografi Politik)." *Jurnal Politik Profetik* 1 (2013): 1–23.
- Shihab, Muhammad Assad. *Hadratussyaikh Muhammad Hasyim Asy'ari: Peletak Dasar Kemerdekaan Indonesia*. Yogjakarta: Titian Ilahi Press, 2019.

- Stoddard, Lothrop. *Dunia Baru Islam*. Jakarta: Panitia Penerbit Buku The New World of Islam, 1966.
- Toren, Benno van Der. "Intercultural Theology as a Three-Way Conversation: Beyond the Western Dominance of Intercultural Theology." *Exchange* 44 (2015): 123–43.
- Udeani, Chibueze C. "Cultural Diversity and Globalisation: An Intercultural Hermeneutical (African) Perspective." *International Review of Information Ethics* 7, no. 0 (2007): 1–4.
- Wahid, Abdurrahman. *Islam Kosmopolitan*. Edited by Agus Maftuh Abegebriel and Ahmad Suaedy. Jakarta: Wahid Institute, 2007.
- Woods, Peter. *Successful Writing for Qualitative Research*. London: Routledge, 2006.
- Zuhri, Achmad Muhibin. *Pemikiran KH Hasyim Asy'ari Tentang Ahl Al-Sunnah Wa Al-Jama'ah*. Surabaya: Khalista, 2010.